

# مشكلة السببية والعلية في الفكر الفلسفى العربى

« دراسة نقدية تحليلية »

للدكتور محمد عاطف العراقى

مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة

## عناصر الدراسة :

تقديم — المعتزلة — الأشاعرة ونقدم للفرق المخالفة — نقد الأشاعرة لأصحاب  
الطوائف — نقد الأشاعرة للفلاسفة — نقد الأشاعرة للمعتزلة — مذهب الأشاعرة —  
نقدنا للأشاعرة — ابن سينا وعلل الموجودات — نقد ابن سينا للمذاهب القائلين  
بعلة واحدة مادية أو صورية — العلل الأربع عند ابن سينا — الغزالى ونظريته  
فى السببية — نقدنا لآراء الغزالى — مشكلة السببية عند ابن رشد — نقد اتجاهه

## أولا : تقديم :

مشكلة السببية والعلية من المشكلات التى احتلت مكانة بارزة فى مذاهب  
متكلمى الاسلام وفلاسفته فاذا استعرضنا ما تركه لنا مفكرو العرب ، نجد أن  
أكثرهم قد خصص مبحثا أو أكثر من مباحثه الكلامية أو الفلسفية لدراسة هذه  
المشكلة سواء من زاوية نقدية يحاول فيها الرد على مذاهب من سبقوه فى دراسة هذه  
المشكلة ، أو من زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه والدفاع عنه

ولسنا هنا فى مجال التمييز بين كرامة سبب وكرامة علة (١) . وإذا كنا قد اخترنا  
عنوانا هو «السببية والعلية» ، فإن مرد ذلك ما تشيع فى كتابات الدارسين لهذه المشكلة  
من متكلمين أو فلاسفة . فأحيانا نرى لفظة علة هى التى تشيع فى دراسة فيلسوف  
أو متكلم لهذه المشكلة ، وأحيانا أخرى نجد أن اللفظة السائدة هى لفظة سبب .

وفى دراستنا لهذه المشكلة سنحاول إلى حد كبير ، الخروج بها عن النطاق التقليدى الشائع فى دراستها ، أى سوف لا تقتصر على بيان الصراع الذى دار بين القائلين يتلازم الأسباب والمسببات وبين القائلين بالعادة والامكان وعدم التلازم الضرورى ، بل سنضيف إلى ذلك - وفى حدود النطاق المرسوم لهذه الدراسة - مباحث بعض الفلاسفة الذين لم يجعلوا محور دراساتهم ، الاضافة فى بيان هذا الصراع ، بل أكدوا القول بعلم مادية وصورية وفاعلية وغائية ، على النحو الذى تأثروا فيه بأرسطو إلى حد كبير فى قوله بهذه العلل الأربع .

## ثانياً : المعتزلة :

أثبت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثراً غير الله ورأوا أن . . . سان فاعل محدث مخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز (٢) . وقالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالباشرة وإما بالتولد (٣) . ومعنى التولد عندهم أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح ، ككلاهما صادرتان عنه : الأولى بالباشرة والثانية بالتولد (٤) . والواقع أن المعتزلة - فيما يرى الایحی (٥) - عندما أسندوا أفعال العباد إليهم ، وروا فيها ترتيباً ، ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم ، وإن لم يقصدوا إليه أصلاً ، لم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب ، إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداءً ، لتوقفه على التقصد فقالوا بالتولد . ولعل الدارس لرأيهم فى التولد يتساءل : هل فى القول بالتولد ما يتنافى مع القول بتأثير الأسباب فى مسيبتها تأثيراً ضرورياً وعلى نحو ليس فيه تخلف ؟ .

ونستطيع أن نجيب على هذا التساؤل بالقول بأن هذا التولد يدلنا على تأثير الأسباب فى مسيبتها ، ولكنه من بعض زواياه لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها على النحو الذى سنراه مثلاً عند ابن رشد . توضح ذلك مؤكدين ما نذهب إليه بقولنا إن المعتزلة يذهبون إلى أن المتوالدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعالم النظرى المتولد من النظر ، ومنها ما هى قائمة بغير محل القدرة . وهذه الأخيرة ، منهم من يرى أنها بأسرها فعل لفاعل السبب ، وإن

كان معدوما حال وجود المتولد ، ويمثلون لذلك بمن رمى سهمها ومات قبل بلوغ السهم الرمية ، فان الاصابة والآلام الحادثة ، منها ما هو من فعل الميت ، أو أنها كلها حوادث لا يحدث لها ، أو أنها من فعل الله تعالى ، لا من فعل العبد الفاعل للسبب (٦) . وهذا معناه أنه يجوز عندهم حدوث هذا بقدرة معدومة وأسباب معدومة ، ويكون الانسيان في محل حدوثه ميتا أو عاجزا (٧) .

ومنهم من يرى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله ، وما كان في محل مباين لحملها ، فما كان منه على وفق اختياره ، فهو أيضا من فعله كالقطع والذبح ، وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب (٨) وهذا معناه أنهم يسلمون بوجه عام ، بأن من رام دفع حجر مثلا في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته ، فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له ، وهذا الاندفاع بواسطة مباشرة من الدافع ومتولد منه (٩) . أى أن المتولد عندهم فعل لفاعل السبب ، وهو مقدور له بتوسط السبب (١٠) . ولعلنا لاحظنا مما سبق كيف أنهم يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه ، وإن كانوا يشيرون أحيانا إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة . وهذا يعنى إلى حد ما نوعا من التردد وعدم القطع برأى حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلوية التي لا تسمو إلى مرتبة البرهان اليقيني :

ولكن رغم هذا يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب في مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم : إذ من الواضح أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب . فخاصته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها :

وإذا كان المعارضون لهم يقولون بأن نسبة القدرة إلى العبد تتعارض مع قدرة الله ؛ فأنهم يردون عليهم بأن الله قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة . والقادر بالنفس يخالف انقاد بالقدرة ، ولذلك يتصف بالاقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة .

هذا بالإضافة إلى أن الله إذا كان قد خلق لنا قدرة ؛ فإنه يجب القول — فيما يرون — بأن هذه القدرة تؤثر فيما يقارنها من الأفعال ، وأن الأسباب موجبة لمسبباتها (١١) : كما أنه من الخطأ وصف الله بالقدرة على أن يجمع بين القطن النار

ولا يقع إحراق ، وبين الحجر على ثقله الجو على رفته ولا يفعل هبوطاً (١٢) : إن هذا يقوم عندهم بطبيعة الحال على اعتقادهم بأن الخالق قد وضع للكون نظاماً وأودع في المخلوقين قوى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والمسببية . وبالإضافة إلى دفاعهم عن نسبة أفعال الإنسان له ، وردهم على من خالفوهم ، فهم في معرض التأكيد على أقوالهم ودفاعهم عنها ، يسوقون الحجج الآتية :

١ - الأفعال التي تسمى متولدة تختلف باختلاف القدرات الثابتة للعباد . فالأيدى القوية تقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله ، لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك الخردلة بالاعتماد على الأيدى القوية ، بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة (١٣) .

٢ - الشرع قد ورد فيه الأمر والنهي بالأفعال المتولدة والأفعال المباشرة ، فإن الإيلاء بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار ، كلها أمور مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب . وإيلاء ما لا ينبغي إيلاؤه منه عنه . فولا تعلق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة ، لما حسن التكليف بها والحث عليها ، كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان التي ليست مباشرة بالقدرة ، فهي بواسطة (١٤) .

٣ - المدح والذم : نرى العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال . كما يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب . وهذا إن دل على شيء فأنما يدل على أنها من فعل العبد (١٥) .

٤ - العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه ، وإذا كان كل فعل واقعا بقدرة الله ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء ، فما معنى المطلوب إذن ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبة بأفعاله (١٦) ؟ .

٥ - من الإسناد الحقيقي لا من المجاز ، أننا ننسب الأفعال إلى العبد دون الله كقولنا حمل فلان الثقل وآلم زيدا بالضرب ، وهذا يدل على أن الفعل منه (١٧) . وهكذا يحاول المعتزلة الدفاع عن آرائهم ، محاولين بيان أنه من الشيء الطبيعي ومن المعقول أن ننسب أفعال الإنسان إليه بحيث تكون هناك علاقة بين الأسباب ومسبباتها ومبينين أن كل إنسان يعتقد بهذا ، وليس من المعقول أن يعتقد بغيره . يقول

الخياط : لا أعلم أحدا موحدا ولا ملحدا إلا وقال إن في هذا العالم أشياء خفيفة ، إذا خلّيت وما طبعت عليه ، علت كالنار والدخان وما أشبهها . وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط ، إذا خلّيت وما هي عليه ، نزلت كالحجر وما أشبهه وأن الحى يتحرك من ذات نفسه ، والميت يحركه غيره ، وهذا قول الناس أجمعين (١٨) .

### ثالثاً : الأشاعرة :

#### ١ - نقدهم للفرق المخالفة لهم :

##### ( ١ ) مقدمة :

نستطيع أن نقول أن الدارس لكتب الأشاعرة ، يرى أنهم لم يكتفوا بتقرير مذهبهم والدفاع عن آرائهم ، بل أننا نراهم يفيضون في نقد آراء الفرق المخالفة لهم ، وهذا يد شينا طبيعيا ، إذ أن القول برأى من الآراء فيه اختلاف عن الآراء الأخرى لا بد أن يحتوى على الرد والنقد لآراء تتجه اتجاهها مختلفا عنه .

ولهذا نجد عند الأشاعرة قسما نقديا يتمثل في نقد أصحاب الطوائف ونقد الفلاسفة ونقد المعتزلة ، ثم نجد عندهم أيضا آراء تدافع عن موقفهم الذى مالوا إليه وأكدوا القول به . وقبل أن نشير إلى موقفهم النقدي ثم نعرض لبيان مذهبهم ، نشير إلى أن منهم أو من أهل السنة بوجه خاص (١٩) ، من يرى أن اعتقاد الناس في الأسباب العادية ، أى ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا وعندما بواسطة التكرار ، على أربعة أوجه :

١ - الاعتقاد بقدمها واستقلالها بالتأثير في طباعها ، أى حقائقها من غير تدخل من الله تعالى وهذا - فيما يزعمون - مذهب كثير من الفلاسفة والطبائعين :

٢ - الاعتقاد بحدوثها وتأثيرها فيما قارنها ، لكن ليس من طباعها ، وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة ، ولو نزعها منها ، وهؤلاء مبتدعة .

٣ - الاعتقاد بحدوثها وعدم تأثيرها فيما قارتها ، لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها ، بل بملازمتها لما قارنها وعدم تحلقها . وهذا الاعتقاد - فيما يرون - يؤدى بصاحبه إلى الكفر ، لأنه يستلزم إنكار معجزات الأنبياء وإنكار ما أخبروا به من أحوال

الميت والقبر والآخرة ، لأن ذلك كله من باب خوارق العادات التي تتخالف فيها الأسباب العادية عما يقارنها .

٤ - الاعتقاد بحدوث الأسباب العادية وعدم تأثيرها فيما قارنها لا بطبيعتها ولا بقوة جعلت فيها ، بل لأن الله جعلها أمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلا عليه ، ولهذا صح أن يخرق الله العادة فيها لمن شاء وفي أى وقت وقت شاء . وهذا الاعتقاد - فيما يقولون - هو الحق ، والقاتلون به هم المؤمنون وأهل السنة .

### (ب) نقد الأشاعرة لأصحاب الطوائف :

نستطيع أن نقول ، اعتمادا على ما يذكره الخياط (٢٠) ، أن أهل الطوائف هم الذين يؤكدون القول بوجود طبيعة ثابتة لكل شيء ، بمقتضاها يصدر فعله ، فالخياط يذكر أنهم يرون المطبوع على أفعاله لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين ، والنلج الذي لا يكون منه إلا التبريد ، وأن من تكون منه الأشياء المختلفة ، هو المختار لأفعاله ، لا المطبوع عليها . وقد وجه الأشاعرة نقدهم إلى أصحاب الطوائف من عدة زوايا ، وسرى بعد تلخيص نقدهم في عناصر محددة ، أن هذا النقد من جانبهم يعد متهاوتا وتتخلله المعاندة التي لا تفيد ، وهذا كله إن دل على شيء ، فانما يدل على ضيق أفقهم ، وأنهم يديرون أقوالهم حول أسس واهية قد لا تستحق من الدارس مجرد الالتفات إليها .

١ - يرى الأشاعرة أن ما ينادى به أصحاب الطوائف من أنهم يعلمون حسا واضطرابا أن الاحراق والاسكار الحادثين عن حرارة النار وشدة الشراب ، يعد جهلا عظيما ، وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغيير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه متغيرا عما كان عليه فقط . أما العلم بأن هذه الحال الحادثة المتجددة من فعل من ، فإنه غير مشاهد ، بل مدرك بدقيق الفحص والبحث فمن قائل أنه فعل قديم مخترع قادر ، وهو الحق الذي نذهب إليه ، ومن قائل أنه من فعل الانسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولد عن فعله الذي هو سبب الإحراق والاسكار ، ومن قائل أنه من فعل الطبع في الجسم ، ومن قائل يقول

بأن الطبع عرض من الأعراض . وهذا التخبط - فيما ويرى الباقلاني - يدل على فساد فكرتهم (٢١) .

ومن الواضح أن هذا انتقد من جانب الأشاعرة خاطيء من كل زواياه ولا ندرى أين التخبط الذى يقول به الباقلاني ، كل ما يوجد هو خلاف حول تفسير العلاقة بين السبب والمسبب . وهذا الخلاف لا يعد تخبطا فيما يزعم الباقلاني ، بل محاولة للوصول إلى التفسير الصحيح ، بدلا من هذا التفسير المتهافت الذى يقول به الأشاعرة .

٢ - لو جاز وقوع بعض الحوادث من الشيع والرى والصحة والسقم وغيرهما ، من طبع ليس بحى ولا قاصد ، لأدى هذا إلى وقوع الارادة والنظر والكتابة ، عن طبع ليس بحى ولا قادر ولا قاصد ولا عالم . ولو جاز استغناء بعض الحوادث عن محدث ، لحاز غنى سائرهما عن ذلك . فلما كان جهة تعلق الارادة بفاعل حى قادر ، هى كونها فعلا محدثا دون كونها ارادة ، ثبت أن سائر الحوادث المشاركة للارادة فى صفة الحدوث محتاجة إلى ما تحتاج إليه الارادة من فاعل حى قادر (٢٢) .

٣ - لو كان الاسكار والشيع والرى ونماء الزرع حادثا عن طبع الشراب والطعام والسقى والتسميد وشدة الشمس ، لوجب أن تزداد هذه الأمور طالما أن الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله ، فمن الواجب أن يزيد الزرع وينمو ، وإن بلغ حد النهاية فى مستقر العادة ، إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهار للشمس حتى يزيد بذلك أبدا وينمو ، وأن توجد له هذه الأمور الزيادة فى غير زمان الزرع ، كما توجب ذلك فى وقت عادة خروجه . وإذا علمنا أن السقى والتسميد يؤدى إلى تلفه بعد أن يبلغ مقدارا ما ، وأنه لا يوجب له ذلك فى غير زمان نمائه ، استدللنا على سقوط ما قاله أصحاب الطبائع ، فلو أن الانسان مثلا أكل وشرب فوق شعبه لم يحدث له أبدا من الشيع والرى مثل ما يحدث له عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب ، بل ذلك ينقلب عليه ضررا وألما . وإذا كان هذا هكذا ؛ وجب بطلان ما قالوه ، وفسد أن تكون الطبائع التى هى فى هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور (٢٣) .

هذه أوجه نقد متكلم أشعري وهو الباقلاني ، لمذهب أهل الطبائع ، ولعل

المطلع على هذه الوجوه من النقد يلاحظ تماما ما أنطوت عليه من مغالطات لا حصر لها ، وأهمها - فيما نرى - بالاضافة إلى ما سبق أن ذكرناه ، أن أصحاب الطبائع إذا كانوا - كما لاحظنا - يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شيء ، فانهم يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة : إذ من الأفكار الأولية عندهم أن زيادة الشيع والرى إلى درجة تزيد عن حاجة الجسم تؤدي إلى ضرر الجسم ، أى تنقلب ضدا لهذا الجسم ، فالأجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلا ، فان هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم ، وخصائص محددة للماء ، ولا بد من القول بالعلاقة بينهما ، تلك العلاقة التى تظهر تماما إذا عرفنا خصائص كل من الجسم والماء مثلا .

هذا بالاضافة إلى أن أصحاب الطبائع يدركون تماما أن زرع نوع ما من المحاصيل فى غير زمنه يؤدي إلى فساد هذا النوع من المحصول ، طالما أن العلاقة ثابتة محددة بين الجو مثلا ، وبين هذا النوع من المحاصيل . فلماذا إذن ينقدهم الأشاعرة ؟ . إن هذا النقد إن صدر عن شيء فانما صدر عن سطحية فى الفهم وضيق أفق بحيث أننا نتعجب كيف يصدر هذا النقد من أناس يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره مذهب أهل الحق ، فى الوقت الذى لانجد فيه من جانبنا فى هذا المجال أو غيره إلا التهاوت والتناقض . ورغم التهاوت والتناقض ، فاننا لانعدم وجود أنصار ومؤيدين يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل ما فيه ، رغم أن أكثر ما فيه هو من ذلك النوع الذى كشفنا عنه .

### (ج) نقد الأشاعرة للفلاسفة :

يستدل الفلاسفة - فيما يذكر عنهم لإلايحي (٢٤) - على رأيهم فى السببية بأدلة منها :

١ - عندما نشاهد الماء يوجب البرودة ، والنار توجب السخونة ، نقطع بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة . إذ أن اختلاف الأثر وتعددته يدلنا على اختلاف المؤثر وتعددته ومن هنا يظهر أنه كلما تعدد المعلول تعددت العلة ، وينعكس بعكس النقيض ، إذ أنه كلما اتحدت العلة اتحد المعلول .



٢ - لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لأثرين ك (أ) ، (ب) مثلا ، لكان مصدرا ل (أ) ولما (ليس أ) ، لأن (ب) ليست (أ) ، ولكان أيضا مصدرا ل (ب) ولما (ليس ب) ، وهذا تناقض .

٣ - لا بد من الاعتقاد بالايجاب الذاتي ، بمعنى أن الأشياء المادية تفعل أفعالها لا عن إمكان واختيار ، بل بطريق العلة أو الطبيعة .

وإذا كانت هذه بعض أدلة الفلاسفة التي يحاولون عن طريقها رد كل شيء إلى أسبابها المحددة والضرورية ، فإن الأشاعرة وهم الذين تحمل آراؤهم طابع الجدل والمغالطة التي لاحد لها ، قد نقدوا هذه الأدلة :

فهم يردون على النقطة الأولى بقولهم أن الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار إنما هو بالتخلف ، لا بالاختلاف والتعدد . فأننا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ، ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخالف أثر كل منهما ، لإنهما مختلفان إذ لو تساويا لامتنع تخلف الأثر ، فلورأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف ، لم يمكننا لاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددتها ، بل هذا هو المتنازع فيه (٢٥) .

ويردون على النقطة الثانية بقولهم : إننا لا نسلم أن في صدور (أ) وصدور (لا أ) تناقض ، فان نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ) ، وأما صدور (لا أ) ، أى صدور (ب) فلا يناقضه . وأن قيل إن التناقض لازم ، لأن الجهة التي هي مصدر ل (أ) ، إن كانت مصدرا لغير (أ) ، صدق أن هذه الجهة ليست مصدرا ل (أ) ، فيصدق أن هذه الجهة مصدرا ل (أ) وغير مصدر ل (أ) وهما متناقضان ؛ قلنا إنما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحدا ، وهو ممنوع (٢٦) .

أما النقطة الثالثة ، فانهم يردون عليها أيضا ، فاذا كان الفلاسفة - كما سبق أن أشرنا - يذهبون إلى أن هناك إيجابا ذاتيا ، أى يعتقدون بأن الله سبب في وجود الممكنات لا بالاختيار ، بل بطريق العلة ، أو الطبيعة . إذا كان الفلاسفة يذهبون إلى هذا ، فان أهل السنة يرون أنه لا إشكال في كفر من يعتقد هذا ، لأن من لازمه إنكار القدرة والإرادة الأزليتين . ومن لازمه قدم العالم ، وتكذيب القرآن في قوله تعالى : وربك يخلق ما يشاء ويختار (٢٧) .

## ( د ) نقد الأشاعرة للمعتزلة :

إذا كان الأشاعرة قد نقلوا آراء الفلاسفة الذين ينقدون بالتلازم الضررى بين الأسباب ومسبباتها ، فانهم فى القسم النقدي من دراستهم لموضوع السببية ، قد اهتموا بالرد أيضا على المعتزلة فيما يتعلق بقولهم بالتوليد ، الذى سبق أن أشرنا إليه ، وقد نقده من عدة وجوه يهمنى الآن الاشارة بايجاز إلى أهمها :

١ - يلزم عن التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد ، وإما الترجيح بلا مرجح ، وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين ، وجذب أحدهما ودفعه الآخر فى زمان جذبته إلى جهة ، فإن قلنا أن حركة ذلك الجسم ، وهى واحدة بالشخص ، تولدت من حركة اليد ، فان هذه الحركة لا تخرج عن كونها إما بالحركتين معا أى بالدفع والجذب معا ، فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير ، وهذا مستحيل ، وإما بأحدهما فقط ، وهو تحكم محض معلوم بطلانه (٢٨) .

٢ - القول بالتولد - فيما يقول الجوينى (٢٩) - يجر على معتقده فضائح تأبأها العتول ، ويدرك فسادها بالبداية ، وذلك أن من رى سهما ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ثم اتصل بها وصادف حيا ، ولم يزل الجرح ساريا ، إلى الإفضاء إلى زهوق الروح فى سنين وكل ذلك بعد موت الراى ، فهذه السرايات والآلام أفعال للراى ، وكل ذلك بعد موت الراى وقد رمت عظامه ، ولا مزيد فى الفساد على نسبة قتل إلى الميت . ومن الواضح فيما يبدو لنا - أن هذا القول من جانب الجوينى إنما هو من قبل الخيال والتلاعب بالقضايا الفلسفية ، كما يحفل بالمتناقضات التى لا حصر لها . ومن الغريب أن يكون قول كهذا القول واقعا فى سطور قليلة ، يحتوى على هذه الأخطاء ، ولكن هكذا يقرر الأشاعرة قضاياهم التى يحاولون صبغها بمسحة فلسفية ، جاهلين أو متجاهلين ، أن الفلسفة أسمى من أقوالهم هذه وما يدور مدارها .

٣ - ما وصفه المعتزلة بكونه متولدا ، لا يخلو إما أن يكون مقدورا أو غير مقدور ، فان كان مقدورا كان ذلك باطلا من وجهين :

أحدهما : أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع ،

فاذا كان المسبب واجبا عند وجود السبب أو بعده ، فينبغى أن يستعمل بوجوبه ولا يستغنى عن تأثير القدرة فيه (٣٠) .

ثانيهما : أن المسبب لو كان مقدورا ، لتصورنا وقوعه دون توسط السبب والدليل على ذلك أنه حين يقع بقدرة البارئ تعالى ، ولم يتسبب العبد فيه ، فانه يقع مقدورا له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب .

وإذا كان القول بأن المتولد يكون مقدورا ، يعد باطلا ، فلم يبق بعد ذلك — فيما يرى الأشاعرة إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور ، وإذا قضى بذلك قاضى ، كان مصرحا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب ، فان شرط الفعل كونه مقدورا للفاعل ، وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له ، جاز أيضا المصير إلى أن ما نعمله من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلا لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه ، وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب المسلمين (٣١) وهكذا يحاول الأشاعرة في هذه النقطة الثالثة نقد فكرة المتولد « عن طريق دحض كونه مقدورا أو غير مقدور ، حتى ينتهى بهم هذا الدحض إلى أنه لا مفر من إرجاع الأمر كله إلى الله . دليل هذا قول الباقلاني : « فان قال قائل : خبرونا عن الأثم الموجود عن الضرب ، والكسر الحادث عن الزجاج ، وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة ، وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى ، هل هى عندكم كسب للضارب الدافع على سبيل التولد ، أم مختصرة لله وغير كسب لأحد من الخلق ، قيل له : بل هى عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها ، وليست بكسب للعباد (٣٢) » .

## ٢ — مذهب الأشاعرة :

لعلنا لاحظنا أن الأشاعرة قد اهتموا في القسم النقدي من دراستهم لمشكلة السببية والعلية بالرد على آراء أصحاب الطوائف ، والفلاسفة ، والمعتزلة . والدارس لردهم على هذه الآراء يدرك تمام الإدراك أنهم لم يكونوا يهتمون بمناقشة أفكار من ردوا عليهم ، بقدر اهتمامهم بمجرد الدوران حول فكرتهم بحيث يكون هذا النقد مصبوغا إلى حد كبير بصيغة الإعلان عن فكرتهم أى تسليط الأضواء حول فكرتهم بحيث تكون ما عداهما من أفكار أفكارا خافتة شاحبة . وهذا أسوأ ما

نجده في آرائهم النقدية . بمعنى أن اعتقادهم بفكرتهم والايان بها ايماناً أعمى ، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في مذاهب مخالفهم ، بل حجبوا ما فيها من أفكار صحيحة حتى تكون فكرتهم هي وحدها — فيما يظنون — الفكرة الصائبة الصحيحة .

نود الآن أن نعرض لمذهبهم في هذا المجال ، وكيف دافعوا عن آرائهم . لقد ذهب الأشاعرة إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه وتعالى ابتداءً بلا واسطة ، وأنه تعالى قادر مختار ، فلا يجب عنه صدور شيء منها ، ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بأجراء العادة وذلك بخلق بعضها عقب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والرى ، بل الكل واقع بقدرته واختياره ، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة ، وكذلك الحال في سائر الأفعال ، وإذا تكرر صدور فعل منه ، وكان دائماً أو أكثر ، يقال أنه فعله بأجراء العادة . وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً ، فهو خارق للعادة أو نادر . ولو أجرى الله العادة ، بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب ، بل يفعل ما يتناهى من اللذات ، لوجب أن يكون يسير الضرب مولداً لعظيم الألم وشديده مولداً ليسيره (٣٣) . معنى هذا أن السبب عندهم لا يصدر عن المسبب ، وإنما يصدر المسبب عند وجود السبب ، وكأنه لا توجد أية خصائص ثابتة محددة للأشياء . : يدلنا على هذا تمام الدلالة ما يقوله السنوسى : « فشرك الأسباب العادية سببه عمى البصيرة ، والاعتذار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجوداً وعدمه على ما شاء المولى ، كدوران طبخ الطعام مع قربته من النار مثلاً ، وستر العورة مع لبس الثوب . : . فاعتقد الناظر في ذلك ، إذا كان أعمى البصيرة ، أن ذلك السبب العادى هو الذى أثر في وجود ما اقترن معه ، وأنه ليس من فعل المولى (٣٤)

ونود أن نشير إلى أن هذا المذهب يرتبط بنظرية الأشاعرة في الجوهر الفرد . نوضح ذلك بالقول بأنهم إذا كانوا — فيما سبق أن أشرنا — قد حاولوا إثبات قدرة الله التي لأحد لها ، فإن هذا يرتبط تماماً بنظريتهم في أن الجواهر

ممكنة لا ضرورية ، كما أن الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً ، وهى كلها من خلق الله الذى يخلق الجوهر الفرد ، كما يخلق الأعراض والأجسام .

ومن هنا لا تكون فى الطبيعة قوانين حتمية ، طالما أن إئتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها أمران نسيبان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض ؛ بل عن إرادة الله الذى هو الحق المطلق : كما لا توجد علل ثانوية ، إذ لا توجد قوانين للطبيعة ، فالله يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً فى كل جوهر فرد<sup>(٣٥)</sup> .

وإذا كان الله يؤثر بطريقة مباشرة ، إذ هو عندهم الحق المطلق ؛ فان إرادته تعد مطلقة غير مقيدة بضروريات أو قوانين ، فكل شئ ممكن بالنسبة له ، وكل تغير وكل حركة مصدرهما الله . فهو يخلق العالم من العدم بحيث لا يكون هناك ما نسميه « بالعلة المسادية » .<sup>(٣٦)</sup> إذن نفى القاعدة السببية يعد مبدءاً من مبادئ الأشاعرة ، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا أنه يسير الكون لاستطاع ذلك ، وبذل العادة وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر ، وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث معجزة ، إذ المعجزة ما هى إلا خرق للعادة . وبدليل عدم تسليمهم بالعلة والمعلولية ، فيما سوى ذاته تعالى ، فضلاً عن أن يكون بطريق الإيجاب واللزوم العقلى لا للموجود ولا للحال ، فعدم العلة للأحوال ظاهر لعدم قولهم بالحال ، وأما عدم العلة للموجودات ، فلا ستناد الموجودات كلها عندهم إليه تعالى ابتداء<sup>(٣٧)</sup> . وأيضاً بدليل إنكارهم أن تكون هناك علة خالقه أو فاعله على سبيل الإستقلال التام سوى الله . بمعنى أن كل شئ ممكن بالنسبة له ، والله هو علته الوحيدة<sup>(٣٨)</sup> . أى أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها ، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية<sup>(٣٩)</sup> .

هذه أدالة تنهض على نفهم القاعدة السببية ، بمعنى عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه بالعلة الأولى ، أما ما يسمى بالعلل القريبة ، فانهم لا يعترفون بها ، أى أن ما يبدو من عمل العلل القريبة ، يعد من قبيل الوهم ، لأن الله هو الذى يخلقها

ويخلق ما يظهر لنا أنه من آثارها (١) : وهذه الأدلة ، أى أدلة الأشاعرة على وجه العموم فى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها على هذا النحو الإحتمالى الإمكانى لا الضرورى اليقينى ، قد استفاد منها - فيما سئرى - الغزالى ، لاستفادة كبيرة بحيث أن مذهبه فى هذا المجال يعد تعبيراً عن آرائهم بصورة أو بأخرى .

#### رابعاً : ابن سينا وعلل الموجودات :

حين ننتقل من بحث المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة ، لمشكلة السببية ، إلى فيلسوف كابن سينا ، نلاحظ اختلافاً فى تحديد مجالات وأبعاد المشكلة : فإذا كان المتكلمون قد أداروا أبحاثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هى ضرورية أم لإمكانية لإحتمالية ، وأداروا أبحاثهم أيضاً حول فكرة التولد التى قال بها المعتزلة ونقدها فريق آخر كالأشاعرة فى معرض ردهم على آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة وآراء أهل الطبائع ، فاننا نجد فيلسوفاً كابن سينا لا يدير أبحاثه فى هذه المشكلة حول هذه المجالات ، بل نجده - متابعاً فى هذا أرسطو إلى حد كبير يبحث فى علل الموجودات ويسلم بالعلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية ، وينتقل من تقرير هذه العلة الرابعة إلى تقرير الحكمة والغائية فى الكون كله ستمائه وأرضه ، بحيث نرى أبحاثه فى هذا المجال تدور حول نقط إرتكاز غائية .

وقد تناول ابن سينا دراسة العلية فى كثير من كتبه ، وأهم دراساته لها نجدها فى المقالة الأولى من الفن الأول من السماع الطبيعى حيث يخصص ابن سينا الفصل التاسع لتقدم مذهب القائلين بعلة واحدة فقط ، سواء كانت مادية أو صورية ، ويبين لنا فى الفصل العاشر والحادى عشر والثانى عشر والخامس عشر الجانب الإيجابى من مذهبه ، كما نجد دراساته أيضاً لموضوع العلية فى المقالة السادسة من الهيات الشفاء بفصولها الخمسة التى تتعلق بمجالات وبحوث ميتافيزيقية ، كما يتعلق بعضها الآخر بمبادئ طبيعية ، هذا علما بالإشارات العديدة فى كثير من كتبه الأخرى .

ونود أن نشير إلى أن بحث ابن سينا فى العلل قد جاء بعد بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية أى أنه إذا كان قد انتهى من بحثه لمبادئ الموجودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة ومن مبدأ بالعرض وهو العدم الذى

بعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى ، فانه وجود لازماً عليه ، لكي يفهم طبيعة الموجودات في كل عمومها ، أن يدرس علل هذه الموجودات حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ومن جهة وجودها أيضاً .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة ، هما علتنا طبيعتها ، فإنه لكي يفسر لنا وجودها ، يذهب إلى القول بأن لها فاعلية هي سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سبباً لوجود العلة بالفعل وسبباً لوجود الصورة في المادة . وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعي من جهة علله الداخلية أي مادته وصورته ، وعلله الخارجية ، أي العلة الفاعلية والعلة الغائية .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً . إذ أنه يقرر أنه لا يكفي لكي نعرف الموجود حق المعرفة ، أن نذهب إلى البحث في مبادئه أو تركيبه ، بل يجب أن نبحث في أحوال علله ومدى تأثير كل منها في وجود الجسم . أي ينبغي أن نلتمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها ، بل التخير الطبيعي كله . وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها ، طالما أن العلم بالشيء لا يكون إلا بمعرفة علته (٤١) . وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن بحث ابن سينا لموضوع العلية يختلف عن مباحث المتكلمين ، فاننا نجد هذا واضحاً في كتاباته : إنه يجعل بحثه للعلل يتركز أساساً في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الموجود ، ولذلك نجده يستعمل ألفاظاً مثل أوائل ، ومبادئ ، وأصول ، واسطقات ، وعناصر ، على أنها مرادفة من بعض وجوها لكلمة علل أو أسباب الموجودات .

ودراسة ابن سينا للعية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية ، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده . نوضح ذلك بالقول بأنه حين يبحث في العلة الفاعلية مثلاً ، يتطرق إلى البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود وحين يبحث في علل الموجودات منظوراً إليها من جهة الحركة والسكون ، فإنه يبحث في العلة والمعلول من جهة أنها من اللواحق التي تلتحق بالموجود بما هو موجود فيما يقول هو نفسه (٤٢) . وكذلك يتطرق إلى بحثه للعلل إلى دراسة قضية حدوث العالم وقدمه .

وهذا يعني أن مبحث العلل عنده يتداخل مع مباحث طبيعية ومباحث ميتافيزيقية وإذا أردنا الآن أن نتعرف على بعض العناصر التي بحث فيها فيلسوفنا ، فما يتعلق بمجال العلية والسببية فإن ذلك يتمثل فيما يلي :

#### ١ - نقد مذهب القائلين بعلّة واحدة مادية أو صورية :

يحاوله ابن سينا - متابعا في هذا أرسطو إلى حد كبير - نقد مذهب القائلين بعلّة واحدة مادية أو صورية . أى أنه ينتقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلاسفة اقتصرّا على القول بعلّة واحدة فقط دون التسليم بأنواع أخرى من العلل بالنسبة للموجودات الكائنة والفاصلة .

هذان المذهبان هما المذهب القائل بعلّة واحدة مادية فقط ، والمذهب القائل بعلّة صورية فقط . فهو ينتقد رأى أنطيفون القائل بالمادة دون الصورة ، وينتقد الفيثاغوريين لأن اهتمامهم المفرط بالأعداد يؤدي إلى التركيز على القول بالعلّة الصورية وحدها . وذلك حتى يتسنى له التسليم بالعلّة المادية والعلّة الصورية معا ثم بالعلّة الفاعلة والعلّة الغائية (٤٣) .

ولا بد أن نشير من جانبنا إلى أن تركيز ابن سينا على نقد أنطيفون وغيره ، قد أدى إلى إغفال الاتجاه العلمي الصحيح ، الذي يركز على دراسة المادة وخصائصها . ولا يخفى أننا إذا أدخلنا عللا أخرى وركزنا عليها - كما فعل ابن سينا وأرسطو - فقد أفسدنا إلى حد كبير الاتجاه العلمي . وكان الأجدر بأبن سينا بدلا من متابعتهم لأرسطو وتأثره بأفلاطون الذي جعل أساس العلم الحق ، الغاية والمقصد ، أن ينظر إلى ما يمكن أن يتمخض عنه مذهب أنطيفون وأمثاله ، من اتجاهات تفيد في دراسة الطبيعة من بعض زواياها . ولكن ماذا نفعل حيال أرسطو وابن سينا اللذين ألبسا دراستيهما للطبيعة ثوبا ميتافيزيقيا .

#### ٢ - العلل الأربع :

قال ابن سينا - فيما سبق أن أشرنا - بعلل أو مبادئ أربع (٤٤) . وقد حاول تحقيق ماهية هذه العلل والدلالة على أحوالها .



فالعلة المادية أو العنصرية ، هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء هو ماهو بالقوة ، وتستقر فيها قوة وجوده (٤٥)

والعلة الصورية تقال على نواح شتى ومجملها أنها تفيد تقويم المادة ، وتفيد الشكل والتخطيط ، وتعد حقيقة كل شيء جوهرأ كان أو عرضأ . دليل هذا أن الصورة كعلة صورية ، تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءأ وبالفعل . أما وجود المادة فلا يكفي في كون الشيء بالفعل بل في كونه بالقوة (٤٦) .

أما عن العلة الفاعلية ، فان ابن سينا يذهب إلى أن الفاعل في الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر . وهذه الحركة هي الخروج من قوة إلى فعل في مادة فيكون هذا المبدأ إذن سببأ لإحالة غيره وتحريكه من قوة إلى فعل (٤٧) . وهنا نلاحظ اختلاف المقصود من العلة الفاعلية عند الفلاسفة الآلهيين منه عند الطبيعيين . إذ أن الفلاسفة الآلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط ، كما هو الحال عند الطبيعيين ، بل مبدأ الوجود وفيد الوجود ، وهو الله . أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودأ غير التحريك ، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة (٤٨) . أما العلة الرابعة ، وهي العلة الغائية ، فان ابن سينا يذهب إلى أن الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة ، وأنها الخير الحقيقي ، أى ما لأجله يكون الشيء (٤٩) . فالعلة الغائية إذن سبب وعلة الصورة الموجودة عن الفاء في الهوى ، ومسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة .

مثال ذلك — فيما يقول ابن سينا — أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلاً حصلت الصورة الموجودة في السرير ، وبالصورة الموجودة في السرير — حصلت الغاية المعقولة موجودة في الوجود والأعيان . فهى إذن تعد علة فاعلية الفاعل ، والفاعل عليه وجودها . أى أنها — فيما يقول أبو البركات البغدادي (٥٠) — سبب في أنه فاعل وسبب للصورة والمادة يتوسط تحريكها للفاعل :

ومن هنا نستطيع أن نقول على ضوء عبارات ابن سينا ، أن ما يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية ، مسألة البداية والنهاية . فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية

إذا نظرنا إلى إنتهاء الحركة ، وهى الصورة التى فى الإبن : وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة ، وهى الصورة التى فى الأب (٥١) .

والواقع إن ابن سينا يتناول دراسة الغائية فى كثير من كتبه ويركز عليها تركيزاً كبيراً . وإذا كانت دراسة للعلة الفاعلة مرتبطة — كما لاحظنا — بكثير من المجالات الإلهية ، فإن دراسته للعلة الغائية تتداخل بدورها مع المجالات الميتافيزيقية تتداخل يصعب الفصل بينهما . ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار الفلسفة الطبيعية ، تتعلق بموضوعين أساسيين — أولهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة ، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره .

هذه هى العلل الأربع على النحو الذى يقرره ابن سينا متأثراً فى هذا بأرسطو . وكل علة هى عنده مكملة للأخرى ، ولا يمكن أن تقوم إحداها مقام الأخرى ، فكل علة لها دورها فى التأثير ، ولكن على اختلاف فى درجة تأثير كل واحدة منها واتجاه هذا التأثير . فالعلة الغائية تؤثر فى العلة الفاعلية من جهة اتجاه الفعل . والفاعلية تؤثر فى الغائية من جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغائية . وهاتان العلتان الوجوديتان يرتبطان بالعتلين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشيء وطبيعته .

وبهذا ترتبط العلل الأربع التى توضح لنا ما فيه الشيء وما به الشيء وما منه الشيء وما له الشيء (٥٢) . بمعنى أن معرفة الشيء لا تكفى بمعرفة العلة المادية فقط ، بل يجب أن يضاف إليها الاستعداد ، وتضاف إليها أيضاً العلة الفاعلية والعلة الغائية . وعند هذه العلة الأخيرة يقف سؤالنا عن علة أى شيء (٥٣) .

#### خامساً : الغزالى :

إذا كنا قد عرضنا لرأى ابن سينا فى مشكلة السببية ، فانا ننتقل منه إلى بيان رأى الغزالى . والانتقال من ابن سينا إلى الغزالى ، هو انتقال من فيلسوف يدبر أبحاثه فى السببية حول العلل الأربع ، إلى مفكر جعل دراساته لموضوع السببية تدور حول التسائل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها وهل هذه

العلاقات تعد ضرورية ، أم أنه لا ضرورة بينهما ، بمعنى أن هذه العلاقات إنما هي مجرد اقتران ليس فيه ضرورة .

والواقع أن الغزالي جرى على سنة طائفة من أئمة الأشاعرة كأبي الحسين الأشعري والباقلاني ، فيما يختص بقولهم أن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب ، إنما هو اقتران مرده إلى العادة ، لا إلى الضرورة العقلية .

ونود أن نشير إلى أن الغزالي قد حاول نقد العلية في كافة كتبه ، سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو مباشر ، ففي المنقذ من الضلال نراه يحاول أن يبين أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً ، بل كل عملها يرجع إلى الله مباشرة : فهو يقول : وأصل جملتها — علوم الطبيعيات — أن تعلم الطبيعة مسخرة لله تعالى بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها ، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره ، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته (٥٤) .

وفي « المصنوع الكبير » نراه يؤكد على هذه الفكرة فهو يقول : الله تعالى غير عاجز عن الاشباع من غير أكل ، والإرواء من غير شرب ، والإنشاء من غير مصاحبة وقاع ، والإنماء من غير رضاع ، ولكنه رتب الأسباب والمسببات ، ولذلك سر وحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى والراسخون في العلم (٥٥) .

بل إنه حين أخذ في كتابه « معيار العلم » ، البحث في مقدمات البرهان اليقينية ووصل إلى بحثه عن المحربات ، شعر بما قد توحى فكرته عن المحربات من تعارض بينها وبين مذهب الأشاعرة ، فأحالنا إلى تهافته : فهو يذهب إلى أنه إذا قال قائل : كيف تعدون هذا يقيناً ، والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا : ليس الجز سبباً للموت ، ولا الأكل سبباً للشبع ، ولا النار علة للاحراق ، ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها ؟ قلنا قد نهينا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة . « والقدر المحتاج إليه الآن ، أن المتكلم إذا أخبر بأن والده جزت رقبتة لم يشك في موته ، وليس من العقلاء من يشك فيه ، وهو معترف بحصول الموت وبأبحث عن وجه الاقتران ، وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره ، أم هو بحكم جريان سنة الله تعالى لمشيئته الأزلية التي لا تحتل التبديل والتغيير ،

فهو ينظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران ، فليُفهم هذا وليُعلم أن التشكك في موت من جرت رقبته ، وسواس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه (٥٦) .

ولهذا فإنه يمكننا اعتبار « تهافت الفلاسفة » ، المرجع الذي صدر عنه هجوم الغزالي على فكرة الترابط الضروري بين العلة والمعلوم . وهذا يعني أنه يخالف الفلاسفة في اعتقادهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها اقتران تلازم بالضرورة ، وليس في المقذور ولا في الامكان إيجاد المسبب دون السبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

ولا بد لنا من القول بأن السبب الذي يدفع الغزالي إلى نقده للفلاسفة ، محاولة الدفاع عن المعجزات . دليل هذا ما يذهب إليه في تهافت الفلاسفة من أن مخالفة الفلاسفة تعد أمرا ضروريا ، إذ ينبنى عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة ، بحيث أن من يسلم بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها فإنه ينفي بالتالي قلب العصي ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر .

هذا اذن هو السبب الرئيسي لمحاولة الغزالي التي لا تعد عندنا داخلية في أى مجال من مجالات العقل ولا المعرفة ، إنها أقرب إلى شطحات مفكر انطلق مع خيالات التصوف الذي انتهى إليه .

وتكفى في هذا المجال عبارة واحدة له لكى يستدل بها الدارس على مقدار الأوهام التي سيطرت على فكر الغزالي الذي وجد بر الأمان في التصوف ، ولو أنصف الغزالي لميز بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة ، يقول الغزالي : فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شئئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فان اقترانها لما سبق من تقدير

الله سبحانه وتعالى ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للنفوت ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات (٥٧) .

وهكذا ينطلق الغزالي بكل قوته لاثبات أنه من الجائز مثلا وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون حدوث احتراق ، وانقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقة النار .

بيد أن الغزالي ما يلبث وقد أحس بغرابة فكرته ، أن يحاول إيجاد المبررات لفكرته هذه ، ولكنها كما سنرى مبررات واهية أدخل في باب الخيال منها في باب العقل والمنطق ، فهو يرى أننا إذا نسبنا إلى آرائه المحلات الشنيعة ، أى إذا أنكرونا لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للارادة أيضا منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ، فإن هذا يؤدي إلى أن يجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وهو لا يراها لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له . ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا ، أو انقلب حيوانا ، ولو ترك حيوانا في بيته ، فليجوز انقلابه إلى شيء آخر ، وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ، وانما القدر الذى أعلمه أتى تركت في البيت كتابا ، ولعله الآن فرس قد لطخ الكتب ببوله وروثه .

فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل . إذا كان هذا هكذا ، فإن الغزالي يقول : أن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم تدع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة ، ويجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه (٥٨) .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله ، مع إمكانه في بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت . فليس هذا الكلام إذن إلا تشجيع محض (٥٩) .

ومن الواضح أن قول الغزالي بأن الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، لا يحل المشكلة ، والتشنيع ليس من جانب الفلاسفة ، بل من جانبه هو وحده .  
خطأ ما أنه قال أن هذه الأمور ممكنة ، فأننا إذا سألنا أنفسنا تبعا لمنطق الغزالي وعبارته السالفة ، هل هذه الأشياء يمكن أن تقع أم أنه لا يمكن وقوعها في أى زمان من الأزمنة ، لأجبنا بأنه من الممكن وقوعها ، طالما أن المنطق الذى يسير عليه هو منطق الامكان والجواز والاحتمال ، لا منطق الثبات والضرورة واليقين .

دليل هذا ما يراه الغزالي في محاولة أخرى له . إنه لكي يدخل في أذهاننا أن مذهبه يتفق وطبيعة الأمور المعقولة ، يرى أنه إذا كان يسلم بأن النار خلقت خلقة إذا لاقها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ، فانه مع هذا يجوز أن يلتقي نبي في النار فلا يحترق ، أما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخوتها على جسمها بحيث لا تتعداه ، فتبقى مع سخوتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخوتها وأثرها ، أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار . فان من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ، فانه لا يتأثر بالنار . وإذا أنكر الخصم ذلك ، فانه انكار لا أساس له (٦٠) .  
وليس هذا المثال الوحيد ، فهناك أمثلة أخرى كاحياء الميت وقلب العصي حية ، إذ أن هذه كلها في مقدورات الله تعالى (٦١) .

وهذا التصريح من جانب الغزالي لا يحاول الصعود به إلى منطق الأمور المعقولة ، لأنه لا يتجاوز دائرة الإمكان والاحتمال . وسبب تصريحه بمحاولة الوصول إلى غرضه الأساسى ، وهو تبرير المعجزة .

والعجيب أنه يحاول الاستدلال على أقواله هذه بالذهاب إلى أن المادة قابلة لكل شيء . فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ، ثم المنى ينصب في الرحم فيصبح حيوانا . وهكذا بحكم العادة واقع في زمان متناول . فلم لا يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي (٦٢) .

وإذا كان الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن وقوع ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا ، شيء لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار . وإذا سلبنا النار الحرارة ، فإن ذلك يخرجها عن كونها نارا ، أو يقلب ذات ابراهيم ورده حجرا أو شيئا لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن . إذا كان الفلاسفة يرون هذا ، فإن الغزالي يحاول الرد عليهم قائلا : إن الفاعل يخلق العالم بإرادته ، ويتصرف فيه كما يشاء بإرادته ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقة القطن من النار ، أمكن في العقل ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقة .

فهو يرجع بهذا إلى مذاهب المتكلمين الذين يرجعون فعل كل شيء إلى الإرادة الالهية ، فهي وحدها القادرة على فعل كل شيء ، وهي القادرة على نفي خصائص وأفعال أى شيء من الأشياء المادية الموجودة في الكون .

بيد أن الغزالي حين شعر بأن مذهبه يؤدي إلى إشكالات لا حصر لها ؛ ذهب إلى القول بأن المحال غير مقدور عليه . والمحال هو إثبات الشيء مع نفيه ، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو إثبات الإثنين مع نفي الواحد ، « أما الجمع بين السواد والبياض فمحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل نفي ما هية البياض ووجود السواد . فإذا صار نفي البياض مفهوما من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالا . وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت (٦٣) .

ويلاحظ أن الغزالي إذا كان يقول بإمكان بعض الأشياء وعدم إمكان أشياء أخرى ، فإن محك هذا الامكان وعدمه إنما يقوم على مدى اقترابه من المعجزة أو ابتعاده عنها . أى أنه يضع لنفسه غرضا ثابتا محددا يدافع عنه .

فهو يذهب إلى أننا في قولنا بانقلاب الماء هواء بالتسخين ، نريد بذلك أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلة صورة أخرى . فالمادة مشتركة والصورة متغيرة . وكذلك إذا قلنا : انقلب العصي ثعبانا والتراب حيوانا ، وليس

بين العرض والجوهر مادة مشتركة ، ولا بين السواد والكدره ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، لكان هذا محالا من هذا الوجه ، وأما تحريك الله تعالى يد المبت ونصبه على صورة حى يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل فى نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى ارادة مختارة ، وانما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه ، وإذا قال الفلاسفة أن هذا يؤدى إلى ابطال دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل ، فان هذا خطأ منهم ، إذ أن الفاعل الآن هو الله ، وهو المحكم ، وهو عالم به (٦٤) .

ونود أخيراً أن نقول من جانبنا بأن الغزالي لم يخرج عن مذاهب الأشاعرة فى هذا المجال . فهو يحاول دائماً سرد آرائه فى ثوب المذهب الفلسفى . ولكن المخطط الذى سار فيه دائماً لا يحل المشكلة التى يبحث لها عن حل منطقي . وما القول بالعادة إلا إيغال فى مجال اللامعقول إلى أقصى آماده ، بالإضافة إلى شدة غموضها . ويتضح هذا تماماً لدارس فلسفة ابن رشد فى هذا الجانب . إذ أنه يتخذ من نقده لأسلافه مادة لرده كل شيء فى العالم إلى أسبابه المعقولة المحددة ، حتى يعبر الكون كله عن نسق عقلى محدد بتلك النظرة الشاملة له ، والتى لا يخرج عنها أى موجود من الموجودات علوياً كان أو سفلياً .

#### سادساً : ابن رشد ومشكلة السببية :

ذكرنا فيما سبق أن من مفكرى الاسلام وخاصة المتكلمين والغزالي ، من أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين الأسباب ومسبباتها وهل هى ضرورية أم أنه لا ضرورة فى العلاقة بين السبب والمسبب بحيث يرجعون ذلك إلى الله .

وذكرنا أيضاً أن من فلاسفة الاسلام من جعل أكثر مباحثه فى مجال السببية يدور حول دراسة علل الموجودات على النحو الذى نراه عند ابن سينا مثلاً .

وإذا انتقلنا من ابن سينا الذى يدرس السببية على نهج مخالف للنهج الذى رأيناه عند المتكلمين ، متابعاً فى هذا أرسطو إلى حد كبير ، ومن الغزالي الذى قرر عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، متابعاً فى هذا بحوث بعض الأشاعرة من متكلمي الاسلام . نقول إذا انتقلنا منهما إلى ابن رشد وجدنا عنده جمعا بين المبحثين .



نوضح ذلك فنقول بأننا إذا درسنا كتابة « تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو » وكتابه « تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو » وكذلك « تلخيص السماع الطبيعي لأرسطو » وجدناه يفيض في مباحث خاصة بالسببية على النحو الذى نجده عند أرسطو ، أى يجعل مباحثه الخاصة دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلا من هذا إلى الافاضة في غائبة العالم سمائه وأرضه .

وإذا كان في مباحثه هذه يتابع أرسطو إلى حد كبير ويوافقه على كثير من آرائه ، فانه في معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها وهل هي علاقة ضرورية أم أنها احتمالية ترجع إلى الله ، يشن هجومه على الآراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالي الذى تابع بدوره مذهب الأشاعرة . وهذا يعنى أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقده العنيف للأشاعرة والغزالي . وكما نجد نصوصا يصعد فيها من تقرير علل الموجودات إلى نقد الأشاعرة ، محاولا تنفيذ آرائهم وكشف ما فيها من أوجه خطأ .

وهذا الموقف من جانبه والخاص بنقده للأشاعرة والغزالي ، يتضح لنا تماما إذا درسنا كتابة التهافت . ومعنى هذا أن أبحاثه في السببية يتمثل فيها الجمع بين دراسة للعلل الأربع ، وبين التسائل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هي ضرورية يقينية أم أنها ليست كذلك .

وفي الواقع لا يتسع نطاق هذه المقالة للدخول في تفصيلات حول آرائه في كلا الجانبين ، ولهذا نكتفي بإشارة غاية في الإيجاز ، توضح لنا موقفة من نقده للغزالي . هذا الموقف الذى جذب انتباه الدارسين للفكر الرشدي ، بحيث علقوا وما زالوا يعلقون عليه تعليقات شتى .

يقرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية ، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها . ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية

وإذا كان الأشاعرة لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، فان معارفها تعد إذن — فيما يقول ابن رشد (٦٥) : — « معارف سوفسطائية . إذ

أنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط .  
وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن رشد في دراساته للسببية قد تأثر بأرسطو ، فأنتنا نود أن نكشف الآن عن صورة من صور هذا التأثير ، صورة ترينا كيف أن شروح ابن رشد على أرسطو ، تعد جزءاً لا ينفصل عن مؤلفاته بل هي عندنا أولى بالإهتمام والدراسة من مؤلفات تقليدية كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت ، والتي يتمثل فيها أى في مؤلفاته هذه ، عنصر المتابعة للتيار التقليدى ، أكثر من عنصر الجرأة وتقرير الآراء الفلسفية الدقيقة .

نقول أن ابن رشد إذا كان ينادى بالخصائص الثابتة لكل شئ ، فإن هذا قد أدى إلى نقده لطرق الأشاعرة والغزالي ، متأثراً في ذلك بأرسطو ، حين كان يرد في كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون أن القوة عند الفعل فقط ، أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء ، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي (٦٦) .

يقول ابن رشد في معرض تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو : إن من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشئ الذى هو قوة عليه ، ويقول أن القوة والشئ الذى توجد قوة عليه يوجدان معا . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً ، لأن القوة مقابلة للفعل ، ولا يمكن أن يوجد معا . فإذا فعل الشئ فعلاً فينبغى أن يُسأل منكر تقدم القوة على الفعل ، بأن يقول قائل له : هل فعل هذا ما كان قوياً عليه قبل الفعل ، أو غير قوى عليه ، فإن قال : ما كان غير قوى عليه ، فقد فعل الممتنع ، وأن قال فعل ما كان قوياً عليه ، فقد أقر بالقوة قبل الفعل . وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا : وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاد الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله : فهو لاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند الفعل فقط ، إنما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء هي مع البناء ، وأن البناء في حين ما لا يبنى ليس له قوة على البناء ، لأنه إنما توجد له القوة على البناء في وقت البناء (٦٧) .

هكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شئ طبيعة خاصة وفعل معين ، وأن هذا

يتبين بوضوح فى الأجسام المادية ، فان القوى التى تكون بغير نطق ، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج ، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المفعول : فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء المحترق ولم يكن هنالك عائق يعوقها عن الإحراق ، احترق المحترق ضرورة . وهذا العائق يعد أمراً قسرياً يعوق فعل النار ، إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع ، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية ، فالنار تتجه إلى فوق ، ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر . وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعياً للأرض ، فانه يعد غير طبيعى للنار (٦٨) .

هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر ، وفعل كل موجود من الموجودات . وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفي الاتفاق العرضى والجواز والإمكان (٦٩) .

فهو يذهب إلى أن الفلاسفة وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال جسم من تلك الأجسام الخاصة بها . مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التى بها صار النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به ، والصفات التى بها صار الحيوان حيواناً من قبل أفعال الحيوان الخاصة به ، وكذلك أدركوا أن فى الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها . ثم لما نظروا فى هذه الصفات علموا أنها فى محل من تلك الذات وتميز لهم ذلك الحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس ، بانقلاب طبيعة تلك الصفات وتغيرها . مثال ذلك إنقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة التى عنها يصدر فعل النار ، وهى التى سميت النار بنار ، إلى الصفة التى يصدر عنها فعل الهواء الخاص به ، وهى التى سمي بها الهواء هواء (٧٠) .

ويحاول ابن رشد فى معرض نفيه للاتفاق العرضى ، الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التى تفيد أن الله أتقن كل شيء ، وهذا الاتقان يراه ابن رشد منافياً للقول بالاتفاق . أى يوجد تناف بين حالة الاتقان وحالة الاتفاق .

فهو يذهب إلى أنه من الضرورى أن يكون ها هنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ، ولا أتم منه . فالامتراجات الموجودة فى الموجودات محددة

مقدرة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة . ويوجد ذلك دواماً ولا يختل ، أى لا يوجد عن الاتفاق . إذ كل ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة بطبيعة الحال فإله تعالى يقول : صنع الله الذى أتقن كل شئ (٧١) . ويقول أيضاً : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت . فارجع البصر هل ترى من فطور (٧٢) .

يقول ابن رشد : أى تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى ، فوجدت على هذه الصفة ، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة . فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية ، لم يكن فى ذلك فرق فى صفة العالم ، فقد أبطال الحكمة (٧٣) .

بعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان ، وذهابه إلى أن الاتفاق الذى نراه فى الموجودات يتنافى مع الجواز والاتفاق والإمكان ، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات . إذ فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه ، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض ، كما لا يمكن أن يكون ذلك من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فىنا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات .

ومن يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها ، فانه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات . يقول ابن رشد : ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة : فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له ، إذ يلزم أن لا يكون ها هنا شئ معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون . كما لا يكون ها هنا برهان ولاحد ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى تأتلف منها البراهين . ومن يذهب إلى عدم وجود أى علم ضرورى ، يلزم أن لا يكون قوله هذا ضرورياً (٧٤) .

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل ، محاولاً الصعود إلى القول بعقل إلهى ، فانه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات . فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل ، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء

المصنوعة وكيفياتها وموادها ، كما يتوهم ذلك الأشاعرة ، لإرتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً ، وكل موثر في الموجودات خالقاً : وهذا عند ابن رشد أبطال للخلق والحكمة .

وابن رشد يصل إلى ذلك بعد تحليله للعلاقة بين السبب والمسبب . فهو يرى أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه : إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الإضطرار ، مثل كون الإنسان متغذياً . وإما أن يكون من جهة الأفضل ، أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم ، مثل كون الإنسان له عينان . وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من جهة الإضطرار ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هناك حكمة أصلاً ، ولا تدل على صانع ، بل إنما تدل على الاتفاق .

وهذا كله يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ، ولكن من قبل الجواز ، أى من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . ولو كان هذا الجواز على السواء ، فليس ها هنا حكمة ، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم . فإذا كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هي عليه ، وأن هذا كوجودها على ما هي عليه، فليس ها هنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم . وإذا كان الأشاعرة يقولون إن مذهبهم لا يؤدي إلى عدم التمييز بين شيء وشيء آخر ، فإن ابن رشد يؤكد لنا أن هناك فرق واضح بين تخصيص الفلاسفة وتخصيص الأشاعرة لكون السماء مثلاً ذات مقدار محدد معين دون سائر المقادير .

يقول ابن رشد : إن التخصيص الذى يريده الأشاعرة ، إنما هو تمييز الشيء إما عن مثله وإما عن ضده ، من غير أن يقتضى ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء ، بحيث تؤدي إلى تخصيص أحد المتقابلين . أما الفلاسفة فانهم أرادوا بالتخصيص الذى اقتضته الحكمة في المصنوع ، السبب الغائى إذ يرون أنه ليس هناك كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية إلا وهي الغاية في الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً في طباع فعل ذلك، الموجود وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل . ولو اعتقدوا أن في المخلوقات كمية أو كيفية

لا تقتضى حكمة ، لأدى هذا إلى نسبتهم للصانع الخالق الأول ما لا يخلو نسبته إلى الصانع المخلوقين إلا على جهة الذم لهم (٧٥) .

وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنه من الضرورى الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تدير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه .

وإذا كنا قد أشرنا فى معرض دراستنا لموقف الغزالى من مشكلة السببية ، إلى أن الغزالى يرجع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى العادة لا إلى الضرورة ، قاصداً من ذلك تبريز القول بالمعجزة ، فاننا لا بد أن نشير إلى موقف ابن رشد من العادة فى علاقتها بالسببية .

ابن رشد ينبنى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالى . فهو يرى أن لفظ العادة لفظ مموه . وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا . وهذا يؤدى إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية ، وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم (٧٦) .

وإذا كان الغزالى يذهب إلى أن الإبصار مثلاً يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز (٧٧) .

إذا كان الغزالى يرى هذا ، فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا القول يتصف بالسفسطة ، بل بالشعوذة (٧٨) .

هو إذن ينبنى القول بالعادة لأنه بعد تحليل هذه الكلمة ، لا يرى لها معنى . يقول ابن رشد : لا أدرى ما يريدون باسم العادة ، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ . ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر . والله يقول : « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً . وإن أرادوا أنها للموجودات ؛ فالعادة لا تكون إلا لئلى نفس ، وإن كانت فى غير ذى نفس ، فهى فى الحقيقة طبيعة . وهذا غير ممكن ، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء إما ضرورياً ، وإما أن يكون عادة لنا

في الحكم على الموجودات ، فان هذه ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً (٧٩) .

ومن الواضح أن مقصد ابن رشد من نفي القول بالعادة ، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء ، أى لكل موجود من الموجودات . فهو يربط بين ذلك ، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذي يراه أرسطو . فهو يرى أن الجواز والإمكان وانقلاب فعل الشيء ، أمور لا يمكن التسليم بها طالما توجد علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها . إذ أن المتكلمين والغزالي إذا كانوا يقولون بالعادة ، فان سبب قولهم رغبتهم في الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية وبالطبيعة النوعية ، على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما يمكننا أن نلتمس أسباب الأشياء ، وهذا يتنافى مع النظر في طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك (٨٠) .

وهكذا يحاول ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية نقد آراء بدت عنده خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالي متبهاً إلى قسم إيجابى يبين لنا فيه نظرتهم إلى هذه المشكلة . وهذه النظرة — فيما لا حظنا — تشمل دراسة أكثر الجوانب التي تتصل بالسببية ، ومحورها التأكيد على وجود علاقة تؤدي عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغائية في الكون كله سمائه وأرضه . علاقة تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل في الإنسان .

ولعلنا لو تساءلنا عن أبرز الأخطاء التي نراها في موقف ابن رشد من السببية ، قلنا إن أبرز هذه الأخطاء تتمثل في خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب ، وتقرير الحكمة والغائية في الكون يلاحظ هذا تمام الملاحظة . إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ، ولكنه سرعان ما يغوص في متاهات لا صلة بينها وبين ما ينبغي أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والمسبب الذي ينتج عنه . إنه خلط وضرب في متاهات ، أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة في وحدة متكاملة .

ولكن هذا لا ينفى الجهد الذي قام به في الكشف عن أوهام ومغالطات فريق الأشاعرة . نعم هي مغالطات وأوهام لا تقوم على عقل ولا معرفة ومن هنا لم

تكن آراء تعتمد على أسس قوية ، لم تكن آراء فلسفية ، ولم يكن القائلون بها فلاسفة . وقد كفانا ابن رشد بيان ما فيها من أخطاء .

كما لا ينفي هذا أيضاً ، أن هناك أساس قوى أقام عليه ابن رشد آراه حول هذا الموضوع . وإذا كان في آرائه خلط بين مجالات فيزيقية ، فان التصور القديم للطبيعيات في علاقتها بما بعد الطبيعة بحيث يبدو أن كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد ، يعد مسئولا إلى حد كبير عن ذلك الطابع الذي وجدناه في دراسة ابن رشد لمشكلة السببية ذلك الطابع الذي لا يخلو من خلط بين مجالات لا صلة بينها .



## « حواشى ومراجع الدراسة »

(١) السبب : الحبل . وفى العرف العام هو كل ما يُتوصل به إلى مطلوب أو يُتوصل به إلى غيره . وفى الشريعة هو ما يوصل إلى الشيء ولا يؤثر فيه . والسبب التام هو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط ، والسبب الغير التام هو الذى يتوقف وجود المسبب عليه ، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط . ويسمى عند الحكماء بالمبدأ أيضاً ، وهو ما يحتاج إليه الشيء أما فى ما هيته أو فى وجوده . وذلك الشيء يسمى سبباً وترادفه العلة . فهو إما تام وإما ناقص . وقيل إن كان السبب مستجمعاً لجميع شرائط التأدى ، كان التأدى دائماً والسبب ذاتياً ، والمسبب غاية ذاتية ، وإلا امتنع التأدى فلا يكون إلا سبباً اتفاقياً . ( التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ١ ص ٦٢٦ - ٦٢٧ من الطبعة القديمة ، وأيضاً : المعجم الوسيط مجلد ١ ص ٤١٣ ) .

وهذا يتضمن التفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض ، وحين نتكلم عن السبب نقصد ما يوجد منه بالذات لا بالعرض والاتفاق ، كحدوث زلزلة أو رجفة فى الأرض عند مشى الإنسان ، أو حدوث كسوف عند موت إنسان ، إذ أن ما يوجد اتفاقاً هو ألا يكون فى طباع أحد الأمرين أن يوجد عند الآخر أو للآخر . ( ابن طملوس : المدخل لصناعة المنطق ص ٧٠ ) .

أما الموجود بالذات ، فإنه - فيما يذكر ابن طملوس أيضاً - يقال فى أحد الأمرين : الذى يكون فى طباعة أن يوجد له آخر ، أو يوجد لآخر ، مثال ذلك النار والإحراق ، فإن فى طباع النار أن يوجد لها الإحراق ، وكذلك فى طباع الإحراق أن يوجد للنار ، ومثل هذا فهو فى طباع الأمرين جميعاً . وقد يكون ذلك فى طباع أحدهما فقط ، مثل الموت التابع للذبح ، فإن فى طبيعة الذبح أن يوجد عنه الموت أو به ، وليس فى طبيعة الموت أن يوجد عنه الذبح . والتفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض لا يؤدى - فيما نرى - إلى محاولة تبرير عدم تأثير الأسباب فى مسبباتها بالقول بأن هناك علة حقيقية علة أخرى وعادية ، والقول بأن العلة الحقيقية هى ما يكون مؤثراً فى المعلول حقيقة ، أما العلة العادية فهى ما يدور عليه الشيء وجوداً وعد ما كالنار للإحراق ، فإنه يدور معها وجوداً أو عدماً لأن عادة المؤثر الحقيقى وهو الله تعالى ، قد جرت بخلق الإحراق عند مساس النار اليابس . أما عن التفرقة بين « سبب » و « علة » ، فإن التهانوى مثلاً فى كشاف اصطلاحات الفنون « مجلد ١ ص ٦٢٨ » يقول : « يعلم أن ما يترتب عليه الحكم ، إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ، ولا يكون بصنع المكلف ، يخص بإسم السبب . وإن كان بصنعه ، فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ، ويطلق عليه إسم السبب مجازاً ، وإن لم يكن هو الغرض ، كالشراء للملك المتعة ، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت فى هذا الحكم ، وهو يصنع المكلف ، وليس الغرض من الشراء ملك المتعة ، بل ملك الرقبة ، فهو السبب . وإن أدرك العقل تأثيره يخص بإسم العلة . ويقول أبو البقاء ( الكلليات

ص ٢٠٦ ) : السبب والعلّة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء ، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر ، وكذا السبب والمعلول ، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر . لكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً ، والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل . والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية ، وعلى الثاني العلة الغائية .

وقد ظهر هذا الترادف في كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم على أرسطو . فنجد ابن سينا يستخدم لفظي سبب وعلة ، كل واحدة منهما مكان الأخرى ، فتارة يقول أسباب الموجودات وتارة أخرى يقول علل الموجودات . ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة ، حتى إنه في رسالته في الحدود ( ص ٤١ - ٤٢ ) يعرف لنا لفظة علة نجد ذكراً للكلمة سبب ، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة . فهو يقول : العلة : كل ذات وجود ذات الآخر بالفعل من وجود هذا الفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل . والمعلول : كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده . وفي كتبه المنطقية كالجدل والبرهان نجد أنه تارة يستخدم لفظة « علة » وتارة يستخدم لفظة « سبب » .

وبالنسبة للخرال ، فإننا نجد لديه نفس المعاني التي ذهب إليها ابن سينا . وهذا واضح من كتابه « معيار العلوم » ( ص ٢٩٣ ) . كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو . فهو يقول : إن السبب والعلّة إسمان مترادفان ، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية ( ص ٢٩ من تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦٩ من تهافت التهافت ) .

أما ابن مسكويه في الهوامل والشوامل ( ص ٣٠ ) فيقول : إن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ، ولأجله يفعل الفاعل . أما العلة فهي الفاعلة بعينها . ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية . والمصادر التي تعرضت لتعريف السبب والعلة والبحث فيهما وبيان ترادفهما أو اختلافهما لا حصر لها . وبالإضافة إلى ما سبق يمكن الرجوع إلى : المواقف لعصّد الدين الإيجي ج ٤ - المرصد الخامس من ص ٩٨ إلى ص ٢٠١ ، تقويم الذهن لأبي الصلت الداني ص ٥٠ ، رسائل إخوان الصفا : رسالة رقم ٤٠ ورقم ٤١ ، ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، والإلهيات - الجزء الثاني ، والشيرازي في تعليقاته على إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٢٢٢ ) .

Ander Lalande : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie  
P. 127—132.

Aristotle : Physics, 8, Ch. 3, 4, Metaphysics B Dal, Ch. 2.

Collingwood : An Essay on Metaphysics P 285—297 Encyclopaedia  
Britannica vol. V, P 63,

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩٧ .

(٣) إذا كانت دراسة التولد تدخل في باب الإرادة وخلق الأفعال ، فإن سبب إشارتنا إليها هنا ، تعلقها بدراسة السببية ، ونود أن نشير إلى أن القول بها يؤدي إلى حد كبير إلى التسليم بتلازم

الأسباب ومسبباتها والإقرار بخصائص الأشياء وفعلها ، إذ من الملاحظ أن الذين يصلون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرة كالأشاعرة مثلاً ينكرون الترابط بين السبب والمسبب ويصعدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة فهو الذي خلق لنا عادة ، بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين ، وهو القادر على خرق العادة في أى وقت يشاء . وهذا على العكس من نظرة الفريق الذى يسلم بأن هناك حرية للإنسان ، وأنه يؤثر في مجرى الحوادث . أنظر في هذا : د . محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - ( دار المعارف ) فصل السببية ص ١٦٢ وما بعدها ، وفصل القضاء والقدر ص ١٩٩ وما بعدها .

(٤) الإيجي : المواقف ج ١ ص ٢٤٣ ، ج ٨ ص ١٥٩ . وقد اختلف المعتزلة في ماهية هذا المتولد . يقول الأشعرى في مقالات ( ج ٢ ص ٨٤ - ٨٥ ) . أ - قال بعضهم : هو الفعل الذى يكون بسبب مئى ويحل في غيرى . ب - وقال بعضهم : هو الفعل الذى أوجبت سببه ، فخرج عن أن يمكننى تركه ، وقد أفعله في نفسى ، وأفعله في غيرى .

(ج) وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذى يلى مرادى مثل الألم الذى يلى الضربة ، والذهاب الذى يلى الدفعة .

(د) وقال الإسكافى : كل فعل يتبها وقوعه على الخطأ دون القصد والإرادة له فهو متولد . وكل فعل لا يتبها إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد وقصد وإرادة له ، فهو خارج عن حد التولد ، داخل في حد المباشرة .

(٥) المواقف ج ٨ ص ١٥٩ .

(٦) المصدر السابق ج ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٧٨ -

٧٩ - ٨٠ .

(٧) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٥ .

(٨) المواقف ج ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : الإرشاد للجوينى ص ٢٣٠ .

(٩) المواقف ج ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : الإرشاد للجوينى ص ٢٣٠ .

(١٠) الإرشاد ص ٢٣٠ .

(١١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٨ .

(١٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٢٢٠ .

(١٣) المواقف للإيجي ج ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : التهديد للباقلانى ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(١٤) المواقف ج ٨ ص ١٦١ .

(١٥) المصدر السابق ج ٨ ص ١٦١ .

(١٦) الإرشاد للجوينى ص ٢٠٣ .

(١٧) المواقف ج ٨ ص ١٦١ .

(١٨) الانتصار ص ٤٠ .

- (١٩) السنوسى فى المقدمة لأصول الدين ص ١٠٩ - ١١١ - ١١٣ .
- (٢٠) الإنتصار ص ٢٣ .
- (٢١) التمهيد ص ٤١ - ٤٣ .
- (٢٢) المصدر السابق ص ٤١ .
- (٢٣) المصدر السابق ص ٤٢ .
- (٢٤) المواقف ج ٤ ص ١٢٨ وما بعدها .
- (٢٥) المصدر السابق ج ٤ ص ١٣١ - ١٣٢ .
- (٢٦) المصدر السابق ج ٤ ص ١٣٢ - ١٣٣ .
- (٢٧) المقدمة فى أصول الدين للسنوسى ص ١١٥ .
- (٢٨) المواقف للإيجى ج ٨ ص ١٥٩ .
- (٢٩) الإرشاد ص ٢٣٣ .
- (٣٠) المصدر السابق ص ٢٣١ ، وأيضاً : التمهيد ص ٢٩٦ - ٢٩٨ .
- (٣١) الإرشاد ص ٢٣٢ .
- (٣٢) التمهيد ص ٢٩٦ .
- (٣٣) الإرشاد للجوينى ص ٢٤٣ ، التمهيد للباقلانى ص ٣٠٠ - ٣٠١ .
- (٣٤) المقدمة فى أصول الدين ص ٩٣ .

(٣٥) O'leary : Arabic thought and its place in history P. 216

وأيضاً : جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٦٧ من الترجمة العربية .  
ونود أن نشير إلى أن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض فى كل لحظة ، وبين نظريتهم فى حرية الإرادة ، وهذا هو أساس نقدهم لنظرية خلق الذرات خلقاً مباشراً فى كل لحظة .

M. Fakhry : Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes  
and Aquinas P 42—47.

Radhakrishnan : History of Philosophy Eastern and Western vol I (٣٦)  
P. 492.

The notes of van den bergh on the English translation of Tahafut (٣٧)  
Al Tahafut Vol II P. 141.—143.

وأيضاً : كشاف إصطلاحات الفنون للتهانوى مجلد ٢ ص ١٠٤٣ من طبعة كلكتا ، المواقف  
للإيجى ج ٤ ص ١٨٠ .

Quadri : La philosophie Arabe dans l'Europe medievale P 205. (٣٨)  
and : Walzer (R.R) : «article : Arabic philosophy» in Encyclopaedia  
Britannica vol. II P. 196.

(٣٩) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مادة سبب - كتبها دى بور - مجلد ١١ -  
عدد ٦ - تعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .  
(٤٠) مادة « الله » بدائرة المعارف الإسلامية - كتبها ماكديونالد - مجلد ٢ عدد ٩ ص ٥٧٨ من  
الترجمة العربية .

(٤١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن السماع الطبيعى - مقالة ١ فصل ١٠ ص ٢١ من  
طبعة طهران الحجرية .

(٤٢) الإلهيات من الشفاء - مقالة ٦ فصل ١ ص ٢٥٧ .

(٤٣) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن السماع الطبيعى - مقالة ١ فصل ٩ - ص ٢٠ من  
طبعة طهران الحجرية .

(٤٤) يرى ابن سينا أن المبادئ قد تكون خمسة ، إذا أخذنا العنصر الذى هو قابل ، وليس جزءاً  
من الشيء ، غير العنصر الذى هو جزء . أى تكون العلل خمساً إذا أخذنا فى اعتبارنا أن العنصر من  
حيث هو ، هيولى عامة ، ومن حيث دخوله فى موجود معين هيولى خاصة ، ومن الواضح أن هذا  
النوع من التكرار من جانبه ( ابن سينا - الشفاء - الإلهيات - مقالة ٦ فصل ١ ص ٢٥٨ وأيضاً :  
مقدمة الدكتور إبراهيم بيومى مذكور لإلهيات ابن سينا ص ١٧ ) .

ومعنى هذا - كما يرى ابن سينا - أن المسألة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما فيه قوة  
وجود الشيء . وإن اختلفا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يؤخذ كشيء ، وهو  
الذى فيه الوجود ( عيون الحكمة لابن سينا ص ٥٢ ، النجاة لابن سينا ص ٢١١ - ٢١٢ ) .

(٤٥) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات - مقالة ٦ فصل ١ ص ١٥٧ ، البرهان من منطق الشفاء  
ص ١٨١ ، ٢٩٤ وأيضاً : أجوبة ابن سينا عن عشر مسائل ص ٨٢ .

Aristotle : Physica, II, 3, 194, b, Metaphysics, B Dal, Ch 2, 1013 A, 24.

E. gilson : History of Christian Philosophy P. 193.

(٤٦) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن السماع الطبيعى - مقالة ١ - فصل ١٠ - ص  
٢٢ - ٢٣ .

(٤٧) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن السماع الطبيعى مقالة ١ فصل ١٠ ص ٢١ ، أجوبة  
عن عشر مسائل ص ٨١ .

(٤٨) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات - مقالة ٦ فصل ١ ص ٢٥٧ ، وأيضاً : الشيرازى :  
تعليقات على الشفاء ص ٢٢٣ .

(٤٩) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن السماع الطبيعى - مقالة ١ فصل ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات  
مقالة ٦ فصل ١ ص ٢٥٧ ، فصل ٤ ص ٢٨٣ ، وأيضاً الشيرازى فى تعليقاته على إلهيات الشفاء  
ص ٢٠٥ .

(٥٠) المعتبر في الحكمة ج ٢ ص ١٧ - ١٨ .

(٥١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن السماع الطبيعي مقالة ١ فصل ١١ ص ٢٣ ،

E. gilson : History of Christian

Philosophy P 194, and : S. Afnan : Avicenna P. 112.

(٥٢) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٥٢ ، البرهان من منطق الشفاء ص ٢٩٤ ، وأيضاً : رسالة

أجوية عن عشر مسائل ص ٨٢ ، يوسف كرم : العقل والوجود ص ١٧٠ .

(٥٣) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن السماع الطبيعي - مقالة ١ فصل ١٥ ص ٣٣ .

(٥٤) المنقذ من الضلال ص ١٠٤ .

(٥٥) ص ٦٩ - ٧٠ .

(٥٦) معيار العلم ص ١٩١ .

(٥٧) تهافت الفلاسفة ص ٢٢٥ .

(٥٨) المصدر السابق ص ٢٣١ .

(٥٩) المصدر السابق ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(٦٠) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٦١) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٦٢) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٦٣) المصدر السابق ص ٢٣٥ .

(٦٤) المصدر السابق ص ٢٣٧ .

(٦٥) تهافت التهافت ص ١٢٢ .

(٦٦) د . محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٤ وما بعدها .

(٦٧) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ - ص ١١٢٦ وما بعدها .

(٦٨) المصدر السابق - مجلد ٢ - ص ١١٥٢ ، وأيضاً : تلخيص السماع الطبيعي ص ٧٠ .

(٦٩) د . محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٧ وما بعدها .

(٧٠) تهافت التهافت ص ٨٩ - ٩٠ .

(٧١) الآية ٨٩ من سورة النمل .

(٧٢) الآية ٣ من سورة تبارك .

(٧٣) مناهج الأدلة ص ٢٠٢ .

(٧٤) تهافت التهافت ص ١٢٣ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٠٢ .

(٧٦) تهافت التهافت ص ١٢٣ .

(٧٧) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٥٠ .

(٧٨) تهافت التهافت ص ١٣٠ .

(٧٩) المصدر السابق ص ١٢٣ .

(٨٠) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ١ ص ١١٤ .